

KOINONIA – Erstes Ekklesiologisches Kolloquium zwischen orthodoxen und römisch-katholischen Theologen, veranstaltet vom Stiftungsfonds PRO ORIENTE in Zusammenarbeit mit dem Orthodoxen Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, Chambésy, und dem Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom; Herausgegeben im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, Wien

Tyrolia-Verlag – Innsbruck – Wien – München 1976

Referat vom 3. April 1974

Dritte Arbeitssitzung:

John Meyendorff

Schwesterkirchen - Ekklesiologische Folgerungen aus dem Tomos Agapis

Die Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und Rom waren im Lauf der letzten fünfzehn Jahre von einer Reihe von absolut außergewöhnlichen und für manche Generationen von Christen durchaus unvorhersehbaren Ereignissen gekennzeichnet. 1698 hatte der Patriarch von Jerusalem, Dositheos Notaras, in Jassy unter dem Titel Tomos Agapis eine Sammlung polemischer byzantinischer Schriften über die lateinischen Ketzereien veröffentlicht. Und siehe da, 1971 wird der gleiche Titel Tomos Agapis für eine Sammlung ganz anderer Art gewählt: für die schriftlichen Unterlagen zu einer „Aufhebung des Kirchenbanns“, zur persönlichen Begegnung in Jerusalem zwischen dem Papst und dem ökumenischen Patriarchen und schließlich zum offiziellen Besuchs austausch zwischen Rom und Konstantinopel. Es ist in diesem Rahmen unmöglich, eine detaillierte Analyse dieser Dokumente zu geben. Jedoch ist die Zeit sicherlich reif für eine theologische Überlegung über deren tatsächliche Bedeutung, denn ohne eine solche Überlegung können deren Auswirkungen entweder in Vergessenheit geraten oder zu Mißverständnissen führen. Wie man weiß, rief die ökumenische Einstellung des verstorbenen Patriarchen Athenagoras innerhalb der orthodoxen Kirche heftige, einander widersprechende Reaktionen hervor: einige behandelten ihn wie einen Abtrünnigen und athonitische Klöster, die zu seinen Lebzeiten das feierliche Gedenken an seinen Namen in der Liturgie abgebrochen hatten, schließen ihn heute von den Diptychen der Toten aus; andere hingegen gedenken seiner voll Verehrung und planen die Errichtung seines Denkmals. Die Aufgabe derer, die weder zu den Verleumdern noch zu den bedingungslosen Anhängern zählen, ist daher schwierig. Allzuoft nehmen sie von einer Stellungnahme Abstand und verweisen auf die Zuständigkeit eines zukünftigen pan-orthodoxen Konzils, von dem sie die Lösung aller Probleme erhoffen.

Es hat jedoch den Anschein, daß die besondere Verantwortung der Theologen - dieser Theologen, die der verstorbene Patriarch nicht schätzte und von denen er wie von Störenfriedern sprach - darin besteht, die Ereignisse dieser letzten Jahre wieder in ihr wahres Licht zu rücken, ihnen einen Sinn zu geben und sie für die Kirche wirklich nützlich zu machen. Denn diese Ereignisse hatten in sehr weitem Maß einen im wesentlichen symbolischen Charakter: es kam zu keinerlei praktischen Entscheidungen, zu keiner einzigen formellen dogmatischen oder kanonischen Veränderung. Es gab jedoch Worte, Gesten, Bilder, deren Absicht darin bestand, eine Geisteshaltung zu ändern. Die Probleme bleiben zwischen den beiden Kirchen bestehen und die Teilung ist leider die gleiche, welche vorher schon bestanden hatte; doch ist es unsere Aufgabe festzustellen, ob die neue, vom Tomos Agapis widergespiegelte Atmosphäre zu einer Lösung beiträgt oder nicht, ob sie neue Perspektiven eröffnet, oder ob sie, ganz im Gegenteil, jene einigende und erlösende Wahrheit ist, welche in Jerusalem, Istanbul und Rom neuerlich „den Professionellen der kirchlichen Diplomatie zum Opfer fiel.

Meine Analyse wird einen historischen Teil umfassen, da ohne geschichtlichen Hintergrund eine Geistes wie die der Aufhebung des Kirchenbanns unverständlich bleibt; weiters einen analytischen Teil, in dem ich versuchen werde, die ekklesiologischen oder auch nur die psychologischen Folgerungen aus den Ereignissen des letzten Jahrzehntes zu interpretieren.

I. Worin besteht das Schisma?

Die am 7. Dezember 1965 von Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras abgegebene gemeinsame Erklärung über die Aufhebung des Kirchenbanns ist wohl darauf bedacht, die tatsächliche Tragweite

der Ereignisse von 1054 nicht zu überschätzen. Wir lesen: „Unter den Hindernissen, die sich der Entwicklung dieser brüderlichen Beziehungen des Vertrauens und der Achtung (zwischen den Kirchen) in den Weg legen, scheint die Erinnerung an Entscheidungen, Taten und unangenehme Zwischenfälle auf, die 1054 ihren Höhepunkt in den gegen den Patriarchen Michael Kerollarios und zwei andere Persönlichkeiten verhängten Exkommunikationsurteilen fanden, die durch die Legaten des römischen Stuhls, angeführt vom Kardinal Humbert, ausgesprochen wurden; später wurden dieselben Gesandten von einem analogen Urteil seitens des Patriarchen und der Synode von Konstantinopel betroffen ...

Man kann nicht so tun, als ob diese Ereignisse nicht gewesen wären, was sie in dieser besonders unruhigen Geschichtsepoche waren. Doch heute, wo sie freundlicher und gerechter beurteilt werden, ist es wichtig zuzugeben ... dass ... die Urteilssprüche auf die betroffenen Personen und nicht auf die Kirchen bezogen waren und es nicht in ihrer Absicht lag, die kirchliche Gemeinsamkeit zwischen dem Stuhl von Rom und dem Stuhl von Konstantinopel abzubrechen“ (Tonios Agapis, 127).

Die Autoren der Erklärung wußten demnach sehr wohl, daß die Exkommunikationen von 1054 die Legaten und den Patriarchen als Persönlichkeiten betrafen. Es gab also im Jahre 1054 kein Schisma zwischen den Kirchen als solchen. Der Text von Humbert schließt in seine Verdammung sehr wohl „die Anhänger der Verrücktheit“ des Kerollarios ein, diese Bezeichnung umfaßt aber nicht alle Mitglieder der byzantinischen Kirche, da Humbert im gleichen Text die Herrscher und Bürger Konstantinopels als „sehr christlich und orthodox“ bezeichnet. Es ist übrigens wahrscheinlich, daß die Bulle selbst über die Vollmachten der Gesandten hinausging und folglich vom römischen Standpunkt aus niemals kanonischen Wert besessen hat. Wie dem auch sei, 1054 kann nicht als Jahr des Schismas bezeichnet werden und es war folglich relativ einfach und moralisch gesehen vernünftig, „die beleidigenden Worte zu bedauern“ und „die Exkommunikationsurteile aus dem Gedächtnis und der Welt der Kirche auszulöschen“, wie es Paul VI. und Athenagoras getan haben. Es ist jedoch unrichtig zu glauben, daß nach dieser symbolischen Geste das Schisma an sich nicht mehr existiert.

Wann und wie fand das Schisma statt?

Die ganze Welt gibt heute bereits zu, daß sich Orient und Okzident durch eine fortschreitende „Entfremdung“, die ein gesamtes Jahrtausend anhalten sollte, getrennt haben. Einzelne Elemente dieser „Entfremdung“ treten bereits im 4. Jahrhundert deutlich auf. Von diesem Datum an gibt es tatsächlich eine gewisse Polarisation in der Dreifaltigkeitstheologie und die ersten Anfänge einer ekklesiologischen Divergenz: einerseits schreibt der lateinische Okzident den sogenannten „apostolischen“ Stühlen eine ganz besondere Bedeutung zu und der römische Stuhl wird sich seines „petrinischen Charakters“ bewußt; auf der anderen Seite setzt der Orient, wo die „apostolischen“ Stühle so zahlreich sind, daß sie auf keinerlei administrative Bedeutung Anspruch erheben könnten, den Primat Konstantinopels fest, der einzig und allein auf empirischen Faktoren beruht, welche aus der Reichshauptstadt das tatsächliche Zentrum des kirchlichen Lebens gemacht haben.

Diese eingangs erwähnte „Entfremdung“ wird mit der Zeit immer tiefgreifender, begünstigt durch politische und kulturelle Differenzen, aber auch durch die nicht enden wollenden christologischen Kontroversen im Orient, an denen - wenn man den Papst St. Leo und das Konzil von Chalzedon ausnimmt - der römische Stuhl nicht wirklich aktiv teilnimmt. So kam es zum langen Schisma zur Zeit der byzantinischen Bilderstürmerei und schließlich zum Konflikt zwischen dem Papst Nikolaus I. (858-867) und dem Patriarchen Photius (857-867, 877-886).

Die Tatsache, daß es den beiden Kirchen nicht gelang, sich auf dem Konzil des Photius von 879-880 zu versöhnen und daß sogar nach der Annahme des Filioque durch die Kirche in Rom (wahrscheinlich 1014) allgemein auf beiden Seiten weiterhin die Ansicht Geltung hatte, daß die Divergenzen im wesentlichen vorübergehender Art seien, all das reduziert die Ereignisse von 1054 auf ihre tatsächlichen Dimensionen: die eines gescheiterten Versuches einer Annäherung. Man vergißt sehr oft, daß dem Versuch von 1053-1054 sehr bald andere ähnliche Versuche folgten. Eine römische Botschaft kam, um den Herrscher Michael VII. Doukas anläßlich seiner Thronbesteigung zu beglückwünschen (1072), es gelang ihr aber nicht, einen Kontakt mit dem Patriarchat herzustellen. Bezeichnender noch waren die diplomatischen und kirchlichen Beziehungen zwischen Rom und Byzanz unter der Herrschaft von Alexis I. (Komnenos, 1081-1118). Die Legaten Urbans II. hoben offiziell die Exkommunizierung des Herrschers auf (1089). Die byzantinischen

Dokumente stellen fest, daß der Herrscher in den Archiven offizielle Unterlagen über die Trennung der Kirchen suchen ließ und keine fand, worauf er von der Synode verlangte, sie möge den Namen des Papstes in die Diptychen wieder aufnehmen. Der Patriarch Nikolaus III. richtete damals ein Schreiben an den Papst, in welchem er ihn als „Bruder“ bezeichnet (makariótate kai sebasmiótate adelphé) und ihn auf sehr irenische und respektvolle Art und Weise bat, sein Glaubensbekenntnis abzulegen¹. Es liegt daher klar auf der Hand, daß für den Fall, daß der Kirchenbann von 1054 ein echter Kirchenbann war, dieser bereits im Jahre 1089 aufgehoben wurde.

Oft ist man der Ansicht, daß die Kreuzzüge und vor allem die Plünderung von Konstantinopel im Jahre 1204 das tatsächliche Datum des Schismas fixieren. Man kann tatsächlich feststellen, daß die Einsetzung einer parallelen lateinischen Hierarchie im Orient, und insbesondere die eines lateinischen Patriarchates in Konstantinopel das Schisma evident machten. Es scheint dies wirklich die im Okzident überwiegende Interpretation zu sein: im 14. Jahrhundert beginnen Ungarn und Polen die Orthodoxen „wiedertauft“, die in die römische Gemeinschaft eintreten². Die offizielle Einstellung der Päpste war jedoch gemäßiger, da sich Clemens IV. und Gregor X. mit der Ablegung eines Glaubensbekenntnisses zufriedengaben, um Michael VIII. Paläologos in ihre Gemeinschaft aufzunehmen³. Was die Byzantiner betrifft, waren sie in etwa einer Meinung – trotz des vierten Kreuzzuges und der Mißhandlungen, die sie erlitten hatten – die Lateiner als ständige Mitglieder der christlichen oikoumene anzusehen. Dies gilt nicht nur für die „latinophronen“ Politiker am Hof der Paläologen, die immer bereit waren, eine „politische“ Union zu akzeptieren, um einen Kreuzzug gegen die Türken zu erreichen, sondern auch für die konservativen Kreise, die die theologischen Probleme, vor allem das Filioque sehr ernst nahmen. Indem sie eine Union auf der einzigen Basis politischer Interessen ablehnten, traten diese Kreise für die Einberufung eines ökumenischen Konzils ein, auf welchem die dogmatischen Divergenzen frei behandelt werden könnten. Diese Meinung vertraten vor allem die palamitischen Patriarchen nach 1351⁴.

Bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts lehnten die Päpste jedoch die Idee eines „Konzils der Einigung“ ohne vorhergehende Buße seitens der Orthodoxen ab. Die konziliare Bewegung des Okzidents war es, die, indem sie die Vormachtstellung des Konzils über den Papst proklamierte, eine Zeitlang die Einstellung der Päpste zur Abhaltung eines Konzils der Einigung mit den Griechen änderte. Das Konzil von Ferrara - Florenz war ~demnach das Ergebnis des dringenden Wunsches der Theologen und Angehörigen der griechischen Kirche, die eine Einigung auf der Basis einer einfachen „Latinophronie“ oder auch der Konzilskrise im Okzident ablehnten. Paradoxiereise fand das Konzil seinen Abschluß in einer doppelten Tragödie: dem Ende des Konziliarismus⁵ und dem endgültigen Schisma zwischen Orient und Okzident. Im Jahre 1444 vertrieb die russische Kirche den Metropolitan Isidor, Vertreter und Architekt der Union, und in der gesamten orthodoxen Welt wurde eine Liturgie für die Wiederversöhnung der Lateiner mit der orthodoxen Kirche eingeführt, wobei diese den Ketzern zweiter Kategorie zugeordnet werden, die nach dem 95. Kanon des Konzils Quinisextum (692) durch die Ölung mit heiligem Chrisam⁶ aufgenommen werden konnten. Die Trennung stabilisiert sich damit. Man weiß, daß die Synode von Konstantinopel in der Folge sogar die

¹ Über diese Episoden siehe W. Holtzmann, „Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I. und Papst Urban II. im Jahre 1089“, in: Byzantinische Zeitschrift XXVIII, 1928, 38-67; auch V. Grumel, Les registres des Actes du patriarcat de Constantinople, vol. I, fasc. III, Paris 1947, Nr. 953, 48-49

² Jean Cantacuzène, Dialogue avec le légat Paul, II, Ed. J. Meyendorff in „Projets du concile oecuménique en 1367“, Dumbarton Oaks Papers 14 (1960), 173

³ Text aus H. Enzinger, Enchiridion Symbolorum, Ed. Karl Rahner, Freiburg i. Br. 1952, 460-466

⁴ Siehe bes. den Brief des Patriarchen Philotheus an den Erzbischof von Ohrid, seine Einladung zum Konzil der Einigung; der Brief ist mit 1367 datiert (Miklosich und Müller, Acta patriarchatus Constantinopolitani, Vindobonae 1860, I, 491-493)

⁵ Siehe J. Gill, The Council of Florence, Cambridge 1959, VII

⁶ Rhalles-Potles, Syntagma ton hieron kanonon, V, repr. Athen 1966, 143-147. Das Konzil von 1484, das bei dieser Gelegenheit zitiert wird, ist vielleicht nur eine Legende, die Praxis, die es sanktioniert haben soll, wurde aber recht allgemein akzeptiert.

„Wieder-Taufe“ der Lateiner fordert (1755), dies in Übereinstimmung mit ähnlichen Entscheidungen, die im 17. Jahrhundert in Rußland getroffen wurden, wobei diese rigorose Einstellung niemals seitens aller orthodoxen Kirchen aufgenommen wurde.

Es ist notwendig, diese wohl bekannten Ereignisse wieder ins Gedächtnis zu rufen, nicht nur, um den Akt der Aufhebung des Kirchenbanns durch Paul VI. und Athenagoras ins rechte Licht zu rücken, sondern auch um zu versuchen, den in der Zukunft einzuschlagenden Weg festzulegen.

Es ist selbstverständlich, daß die historische „Entfremdung“, die sich auch geistig und theologisch zwischen dem Orient und dem Okzident vollzogen hat, d. h. das Schisma an sich, nicht einzig und allein durch formelle kanonische Akte überwunden werden kann. Letztere können eine bereits bestehende Situation nur sanktionieren. Nichtsdestoweniger stellen sie eine notwendige Sanktion dar. Eine tatsächliche Aufhebung des Schismas würde demnach vom orthodoxen Standpunkt aus zum Beispiel die Zurücknahme des Synodal-Tomos, welcher von der Kirche in Konstantinopel im Jahre 1285 herausgegeben wurde, erfordern, in dem das Konzil von Lyon offiziell verworfen wurde, und natürlich wären auch verschiedene Akte, welche die darauffolgenden antilateinischen Entscheidungen rückgängig machten, notwendig.

Ich möchte jedoch – natürlich nur ganz persönlich – eine Idee zum Ausdruck bringen, die, sollte sie in die Tat umgesetzt werden, die beiden Kirchen automatisch aller ihrer Verpflichtungen gegenüber diesen unglückseligen Kontroversen und Tragödien dieser späten Epoche entledigen würde. Die Arbeiten der modernen Geschichtsforschung und vor allem die von F. Dvornik, haben eine Tatsache gezeigt, welche in den Jahrhunderten der Feindseligkeiten und Zwistigkeiten verdunkelt wurde: In den Jahren 879-880 besiegelte ein großes Konzil in der Kirche der Hagia Sophia in Konstantinopel, unter Beteiligung der römischen Legaten, die Wiederversöhnung zwischen dem Papst Johannes VIII. und dem Patriarchen Photius. Noch vor kurzem war man der Meinung, daß der Papst seine Legaten unmittelbar nach deren Rückkehr nach Rom desavouierte und Photius neuerlich exkommunizierte, als er die Entscheidungen des Konzils erfuhr. Heute weiß man, daß nichts dergleichen geschah und daß die beiden kirchlichen Oberhäupter, ebenso wie deren Nachfolger, die Dekrete des Konzils treu befolgten.

Die wesentliche Bedeutung dieser Dekrete kann in zwei Punkten zusammengefaßt werden:

1. Kanonisch und disziplinar gesehen anerkennen sich die beiden Kirchen gegenseitig als höchste Instanzen in ihren jeweiligen Territorien: demnach gibt es keine päpstliche Jurisdiktion im Orient (Kanon I); der römische Ehrenprimat wurde natürlich beibehalten, ebenso wie die traditionellen Grenzen des römischen Patriarchats, einschließlich des Illyricums.

2. Dogmatisch gesehen bestätigt das Konzil die Einheit im Glauben, ausgedrückt durch die Beibehaltung des Originaltextes des Symbols von Nizäa-Konstantinopel seitens aller Kirchen: jede „Hinzufügung“ zu diesem Text wird förmlich verdammt. Natürlich geht es hier um eine Verdammung des Filioque, die jedoch die römische Autorität nicht berührt, da damals die Hinzufügung in Rom noch nicht gebräuchlich war: diese Maßnahme zielte auf den fränkischen Klerus, der sich zum Verbreiter des erweiterten Textes in den slawischen Ländern machte.

Worin besteht die kanonische Autorität dieser Beschlüsse von 879-880?

Die Konzilstexte selbst bezeichnen die Versammlung als ein „heiliges und ökumenisches Konzil“ (hagîa kai oikonomienikè sýnodos). Tatsächlich scheinen alle Kriterien der byzantinischen Ökumenizität, selbst die, welche bei allen vorherigen ökumenischen Konzilen akzeptiert wurden (Einberufung durch den Kaiser, Vertretung der fünf Patriarchate), 879-880 auf. In den kanonischen Sammlungen der Byzantiner folgen seine Dekrete immer auf die Dekrete der ökumenischen Konzile, vor jenen der regionalen Konzile. Die byzantinischen Autoren nehmen auf diese Versammlung oft Bezug und sprechen vom „achten“ ökumenischen Konzil. Diese Einstellung haben zum Beispiel berühmte und repräsentative Theologen wie Nikolaos Kabasilas⁷ und Simeon von Thessalonich⁸. Dieser Standpunkt gilt jedoch nicht generell: Die Zahl „sieben“, auf die Konzile angewandt, erhält in den Augen mancher heiligen Charakter und andererseits ist das „Unionskonzil“

⁷ Vorwort zu den Verträgen von Nil Cabasilas, PG, 149, col. 679

⁸ Dial. 19, PG, 155, col. 97

von 879-880 in den Augen jener suspekt, für die jeder Kontakt mit den Lateinern ein Greuel ist. Im Okzident – dies ist eine bedeutende Entdeckung von F. Dvornik⁹ – wurde das Konzil von 879-880 anerkannt, zwar nicht als ökumenisch, zumindest aber als die zuständige und von Rom sanktionierte Behörde, welche die Einheit der Kirche dadurch wiederherstellte, daß sie das Konzil, das ignatianische Konzil von 869-870, annullierte. Erst im Zuge der „gregorianischen Reform“ am Ende des 11. Jahrhunderts anerkannte der lateinische Okzident den ökumenischen Charakter des ignatianischen Konzils: Die „gregorianischen“ Reformatoren haben sich damals in den Akten dieses Konzils wiedererkannt, welches – ihrer Meinung nach – die Autorität des Papstes über das byzantinische Patriarchat und über die zivile Macht der Herrscher bekräftigte. Aber, zwischen 880 und ungefähr 1100, d. h. mehr als zwei Jahrhunderte hindurch, anerkannte Okzident und Orient, trotz der Differenzen, durch die sie auf anderen Gebieten bereits getrennt waren, generell die Gültigkeit des Abkommens zwischen Johannes VIII. und Photius, welches im Jahre 880 in der St.-Sophien-Kirche besiegelt worden war.

Die erst später vorgenommene Hinzurechnung des ignatianischen Konzils zu der Reihe der „ökumenischen“ Konzile seitens der gregorianischen Kirchenrechtler stellt für die römische Ekklesiologie ein gewisses Problem dar. Immerhin liefert uns die Geschichte zumindest einen Präzedenzfall, bei welchem die Schwierigkeit implizit überwunden wurde. Es handelt sich um eine Episode bei den Debatten in Ferrara am 20. und 25. Oktober 1438 anlässlich der 4. und 5. Konzilssitzung. Der Kardinal Cesarini und Andreas von Rhodos versuchten in diesen Sitzungen, die Autorität des „VIII. ` Konzils, also des ignatianischen Konzils zu festigen. Sie stießen dabei auf ein absolutes non possumus von Markos Eugenikos, dem Wortführer der Griechen. Letzterer appellierte ausdrücklich an die Widerrufung der von dieser Versammlung gefaßten Beschlüsse unter dem Papst Johannes VIII.¹⁰ In gemeinsamem Einverständnis begrub man damals diese Frage und bezeichnete das Konzil von Florenz als „achtes“. Dadurch kam die lateinische Seite implizit wieder auf die Situation vor der gregorianischen Reform zurück.

Ich komme nunmehr auf die Idee zurück, deren Umsetzung in die Tat natürlich nicht leicht sein wird, die jedoch in vielleicht sogar entscheidender Weise einen Beitrag zur Erwirkung der Einheit leisten könnte: Könnte man nicht heute *gemeinsam den ökumenischen Charakter des Konzils von 879-880 anerkennen?*

Eine solche Tat hätte sicherlich größeren ekklesiologischen Wert als die rein symbolische Aufhebung des Kirchenbanns von 1054. Sie würde eine Rückkehr zu der Situation beinhalten, die zwei Jahrhunderte lang zwischen den beiden Kirchen geherrscht hatte. Für die Orthodoxen würde diese Tat – die der formellen Zustimmung aller lokalen Kirchen bedürfte – bedeuten, daß die Union tatsächlich auf einem gemeinsamen Glauben beruht, auf dem des von den Konzilen adoptierten Glaubenssymbols. Keinerlei dogmatischer Relativismus wäre daran gebunden. Es wäre dies auch ein positiver Akt: die gemeinsame Rückkehr zu einer realen Situation der Einheit zwischen Orient und Okzident.

Das Schisma ist derart, daß es Gesten allein unmöglich ist, die Teilung zu überwinden, wie hoch auch immer ihr symbolischer Wert eingeschätzt werden kann: es ist hierzu eine Einigkeit der Geister und ein Abkommen über die institutionellen Formen dieser Einheit erforderlich. Das Konzil von 879-880 hat beides verwirklicht: es kann wohl als Modell für die Zukunft dienen.

⁹ The Photian Schism, History and Legend, Cambridge 1948, 309-330. Daniel Stiernon versucht, die Autorität des Konzils des Ignatius wieder aufzuwerten, welche durch die Arbeiten von Dvornik (Constantinople IV, Paris, Editions de l'Orante 1967, 199-230) ins Wanken geraten war. Aber das berühmte Dekret von Yves von Chartres (veröffentlicht um 1094) liegt vor, um Zeugnis abzulegen von der Anerkennung im Okzident der völligen Rehabilitierung des Photius durch Johannes VIII. Vgl. auch Johan Meijer, The Synod of Union, A Theological Analysis of the Photian Synod of 879-880, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum 1971 (maschingschriebene Dissertation)

¹⁰ Concilium Florentinum. Documenta et scriptores. Serie B, Bd. V, fasc. I, Acta graeca, Rom 1952, 90-91, 135

II. Aktuelle Perspektiven

Die in *Tomos Agapis* gesammelten Schriften und die Kommentare, welche durch die Begegnungen und die Gesten des Papstes und des Patriarchen hervorgerufen wurden, können verschieden interpretiert werden. Man hat z. B. gesagt, daß die spektakuläre Art und Weise dieser Begegnungen und dieser Gesten, wie auch die doppeldeutige Sprache dieser Dokumente, die Gläubigen beider Kirchen in die Irre geführt hat, indem man ihnen weismacht, daß die Einigung bevorstehe und daß die Hindernisse in der Lehre nur in den Köpfen einiger reaktionärer Theologen bestünden. Der Patriarch Athenagoras persönlich hieß Kritiken dieser Art in einigen seiner inoffiziellen Erklärungen gut. Man hatte ebenfalls behauptet, daß die kirchliche Diplomatie, welche die Begegnungen vorzubereiten und durchzuführen hatte, als tatsächliches Ziel das Bild einer orthodoxen „Päpstlichkeit“ zu entwerfen hatte, parallel zum römischen Papsttum, und man muß zugeben, daß dieses Bild zeitweise in der öffentlichen Meinung des Westens, der über orthodoxe Angelegenheiten wenig informiert ist, Glauben gefunden hat. Auf der orthodoxen Seite hingegen wurden die Skeptiker durch die Tatsache bestärkt, daß der Patriarch keinerlei pan-orthodoxes Mandat formell zugewiesen bekam und daß er demnach die Kirche als solche nicht verpflichtete ...

Es wäre jedoch tragisch, sollten diese teilweise berechtigten Kritiken an der päpstlichen und patriarchalischen Diplomatie endgültig die tatsächliche Bedeutung gewisser Gesten und Worte verdunkeln. Es wäre tragisch, würde man unterlassen, die Gelegenheit zu nützen, die sich uns heute bietet, ein positives Kapital aufzuhäufen, welches unsere unmittelbaren Berechnungen übersteigt. Im einzelnen würde dem Vorschlag, den ich soeben gemacht habe – gemeinsame Anerkennung des Konzils von 879-880 als „ökumenisch“ – jeglicher Realismus fehlen, hätte es nicht das II. Vatikanische Konzil gegeben und hätte nicht Papst Paul VI. jene Haltung gezeigt, die er im Verlauf seiner Begegnungen mit dem Patriarchen Athenagoras eingenommen hatte. Zwei Elemente – verschiedener Art – verdienen meiner Meinung nach unsere besondere Aufmerksamkeit, da sie den „diplomatischen“ (folglich oberflächlichen) Aspekt des geführten Dialogs überschreiten:

1. Das Bild, das Papst Paul VI. der Sicht der ganzen Welt bei seinem öffentlichen Auftreten in Istanbul und Rom als Bruder – d. h. ontologisch als Gleicher – eines anderen Bischofs geboten hat, ist nicht nur als diplomatischer Akt oder als Detail des Protokolls anzusehen. Sicher, die wohl bekannten Definitionen der päpstlichen Oberherrschaft über die Bischöfe wurden nicht verneint, jedoch auch in keiner Weise zum Ausdruck gebracht: den Orthodoxen gegenüber zeigte sich der Papst in einer mit der Funktion eines primus inter pares voll und ganz zu vereinenden Weise, diese Funktion hatten die Orthodoxen seinerzeit dem Bischof von Rom zuerkannt. Diese Haltung des Papstes Paul macht Schluß mit einer jahrtausendealten Tradition, die ganz im Gegenteil verlangte, daß die höchste Autorität des römischen Pontifex unter allen Umständen genauestens einzuhalten sei und insbesondere in Beziehung zum Orient, der als Oppositionsherd gegen den römischen Zentralismus immer schon bekannt war. Der Bruch mit dieser Tradition ist zu deutlich, um nicht ein generelles ekklesiologisches Problem aufzuwerfen. Besteht ein Widerspruch zwischen dieser Haltung des Papstes und der Definition des I. Vatikanischen Konzils? Besteht ein Widerspruch zwischen dem Bruderkuß zwischen dem Papst und Athenagoras, der Rom weder seine Bischofswürde, noch seine Lehrautorität, noch seine patriarchalische Jurisdiktion verdankt, und der vom Papst über das lateinische Episkopat ausgeübten Macht - einer Macht, die traditionsgemäß mit der Idee einer universalen Jurisdiktion göttlichen Rechts gerechtfertigt wird?

Klarerweise gibt es noch keine eindeutigen Antworten auf diese Fragen und im Inneren des heutigen römischen Katholizismus gibt es verschiedene theologische Tendenzen und sogar verschiedene Interessengruppen, die mehr oder weniger an sehr verschiedenartigen Lösungen interessiert sind. Es ist ebenso paradox, daß die dem römischen Zentralismus am stärksten entgegenstehenden Gruppen nicht immer mit denen identisch sind, die einer Annäherung an die Orthodoxen tatsächlich 'offen gegenüberstehen. Jedenfalls haben der Papst und der Patriarch, da sie Seite an Seite gesessen sind und sich gegenseitig als Bruder angesprochen haben, in den Augen aller ein Symbol geschaffen, dem nun durch ein kirchliches und theologisches „Annahme“-Verfahren Inhalt verliehen werden muß.

Dabei existiert bereits im *Tomos Agapis* ein erster Entwurf, der, ohne noch über die notwendige Klarheit zu verfügen, eine kurze Auslegung verdient. Ich möchte von dem Breve *Anno ineunte* vom 25. Juli 1967

(Tomos Agapis, Nr. 176) sprechen, welches das zweite wichtige Element darstellt, das als Basis für den Dialog dienen kann.

2. Das Breve *Anno ineunte* wurde dem Patriarchen in Istanbul durch den Papst übergeben. Der Papst wird auf ziemlich absolute Weise als „Bischof der römischen Kirche und Oberhaupt der katholischen Kirche“ (Romanae Ecclesiae episcopus et catholicae Ecclesiae Caput) bezeichnet. Die dem Patriarchen gegebenen Titel sind qualifizierter („orthodoxer Erzbischof von Konstantinopel und ökumenischer Patriarch“). Wie man diesen Kontrast auch immer interpretieren mag, der Titel „Oberhaupt der katholischen Kirche“ muß die Orthodoxen etwas schockieren¹¹.

Es wird jedoch im Text etwas weiter unten eine für die orthodoxe Ekklesiologie klassische Idee aufgegriffen: der Begriff der „Schwesterkirchen“. Der Text gibt sogar zu, daß dieser Begriff die Beziehungen, die „jahrhundertlang“ zwischen den Kirchen bestanden haben, gut beschreibt und setzt fort: „Heute, nach einer langen Zeit der Trennung und der gegenseitigen Verständnislosigkeit, gibt uns der Herr die Kraft, uns als Schwesterkirchen wiederzuentdecken“. Die theologische Basis für diese Behauptung liegt, dem Text zufolge, im Mysterium der sakramentalen Gegenwart Christi. Dieses Mysterium „vollzieht sich in jeder lokalen Kirche“ und demzufolge „existiert bereits die Kommunion (zwischen unseren Kirchen), obwohl sie noch nicht perfekt ist“.

Dieser Text schließt, meiner Meinung nach, folgendes ein:

a) Die Annäherung zwischen Orient und Okzident muß als eine gegenseitige Anerkennung, die nach und nach zwischen den lokalen Kirchen stattfindet, angesehen werden und nicht als eine „Rückkehr“ zur *kanonischen Obödienz* Roms. Sicher, dieser Standpunkt entspricht dem der orthodoxen Kirche, die sich an der ökumenischen Bewegung beteiligt, wobei feststeht, daß die Annäherung mit Rom ekklesiologisch auf wesentlich solideren Fundamenten steht als die Kontakte mit den Protestanten. Es liegen also hier die Fundamente einer ökumenischen Methode vor, die auf der Theologie der lokalen Kirche basiert, welche zu jeder Zeit jene der Orthodoxen war und die jetzt, wie es scheint, von Rom offiziell angenommen wird. Man stellt sich jedoch die Frage, wie diese Methode völlig konsequent mit den Definitionen der römischen Primatialgewalt verfolgt werden kann, die auf der ausschließlichen Nachfolge des „petrinischen“ Amtes in Rom basieren, einer Nachfolge, die insbesondere im Titel „Oberhaupt der katholischen Kirche“, der dem Papst verliehen wurde, zum Ausdruck kommt.

b) Die lateinischen dogmatischen Definitionen, die traditionsgemäß von den Orthodoxen abgelehnt wurden - das *Filioque*, das Konzil von Trient, das Mariendogma von 1854 - werden gewissermaßen eingeklammert. Ihre Ablehnung durch die Orthodoxen hindert nicht, daß es bereits eine „fast vollständige Kommunion“ mit letzteren gibt. Wie kann man diese Haltung von *Anno ineunte* (und auch die des Ökumenismusdekrets des II. Vatikanischen Konzils) erklären? Ein Orthodoxer möchte darin gerne implizit ein Zugeständnis seitens der römischen Kirche sehen, daß diese lateinischen Dogmen, die einstmals so feierlich proklamiert wurden, nicht mehr als „Glaubens“wahrheiten angesehen werden dürfen. Liegt hierin der Sinn der von katholischen Ökumenikern verteidigten Interpretation, derzufolge diese Dogmen als Definitionen nur mehr für die Kirche des Okzidents verpflichtend sind? Ihrer Ansicht nach bedeutet das Breve *Anno ineunte* tatsächlich, daß „nichts gegen eine Wiederaufnahme der kanonischen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen spricht“. Man könnte also in der Praxis von heute an zu einer völligen kanonischen und eucharistischen Kommunion zurückkehren, ohne daß Rom auf seine neuen Dogmen verzichten müßte und ohne daß sie die Orthodoxen akzeptieren müßten.

Diese Interpretation der Texte verdient ernsthaft und mit Verantwortungsbewußtsein von den Orthodoxen geprüft zu werden. Vom ersten Augenblick an stellen sich eine gewisse Reihe von Problemen bezüglich der Art des theologischen Pluralismus, den eine kanonische Union der geeinten Kirche unter den gegenwärtigen Umständen aufzwingen würde. Sicher, es ist nichts neu daran, gewisse Praktiken und gewisse Doktrinen als *Theologoumena*, d. h. von Theologen konzipierte Positionen, zu betrachten, ohne daß die Kirche zu diesem Thema Stellung genommen hätte. So kennt man den Vorschlag des Historikers V. V. Bolotov, der

¹¹ Eigenartigerweise wird der Ausdruck Caput („Oberhaupt“) auf Griechisch mit hegoumenos übersetzt, die lateinischen und französischen Texte sind jedoch die allein originalen Texte.

– anlässlich der Verhandlungen zwischen Orthodoxen und Altkatholiken – die Doktrin des Filioque (sicher nicht die Texteingfügung in das Symbol) als westliches *Theologoumenon* klassifizierte, welches man als solches nicht als Grund für das Schisma ansehen könnte. Auf der anderen Seite ist ein gewisser liturgischer und theologischer Pluralismus innerhalb der einen Kirche absolut erlaubt (und sogar wünschenswert). Dieser Pluralismus ist jedoch kein Ziel an sich: er könnte zum Beispiel nicht dazu dienen, den doktrinären Relativismus zu rechtfertigen oder einen ernsthaften doktrinären Konflikt oberflächlich zu verschleiern. Ein *Theologoumenon* kann nicht wie ein verpflichtendes Dogma eingesetzt werden, man kann jedoch auch niemandem das Recht absprechen, es als irriige Meinung abzulehnen. Im Fall der späteren lateinischen Dogmen gab es nicht nur Pluralismen, sondern sogar Konflikte. Kann man Einheit erzielen, ohne Konflikte zu lösen?

Ist es andererseits möglich, vor allem in unserer Zeit, dogmatische Definitionen als geographisch begrenzt anzusehen? Was bedeutet, existentiell gesehen, die Feststellung, daß ein Dogma, welches die volle Anerkennung des Okzidents verdient, im Licht der orientalischen Tradition noch „überdacht“ werden muß? Schließt die Tatsache an sich, daß eine derartige Frage gestellt wird, nicht bereits ein, daß die Bewohner des Okzidents tatsächlich Reserve und Vorsicht hinsichtlich dieser Dogmen zeigen, da letztere die Anerkennung durch die „Schwesterkirche“ nicht erhalten haben? Geht es hier tatsächlich um „Dogmen“ im vollen Sinn des Wortes? Tragen andererseits die Orthodoxen nicht auch eine gewisse Verantwortung gegenüber dem Okzident, insbesondere gegenüber den Protestanten? Haben sie nicht beim „Überdenken“ der römischen Definitionen die Verpflichtung, die Probleme nicht nur im Licht ihrer eigenen orientalischen Tradition zu betrachten, sondern auch im Licht der Konflikte, die sie im Okzident hervorgerufen haben? Und, schließlich und endlich, was bedeutet „Orient“ und was bedeutet „Okzident“ im Jahre 1974?

So sehen die Fragen aus, die sich mir stellen und die einer präzisen und völlig ehrlichen Prüfung durch beide Seiten bedürfen. Ich glaube sicherlich, daß die Theologie der „Schwesterkirchen“ die gute Methode für den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen ist. Die Tatsache, daß sie in dem Breve *Anno ineunte* aufgenommen wurde, stellt einen sehr bedeutsamen Schritt nach vorne dar. Es bleibt jedoch bestehen, daß unsere beiden Traditionen einig darüber sind, die Einheit des Glaubens als einzige und notwendige Bedingung für die Errichtung sakramentaler und kanonischer Beziehungen zu sehen. Existiert diese Einheit bereits? Wie ist die Situation diesbezüglich tatsächlich nach orthodoxer Auffassung?

Einerseits besteht bestimmte Übereinstimmung darin, in der orthodoxen Kirche die *eine* katholische Kirche zu sehen. Es besteht jedoch keine deutliche Übereinstimmung, weder über den „kirchlichen“ Status der Nicht-Orthodoxen noch über die beste Art und Weise, von der Wahrheit Zeugnis abzulegen und die Einheit der Christen zu fördern. Es gibt, ganz im Gegenteil, auf diesen Gebieten einen gewissen Pluralismus bezüglich der Begriffe und der Disziplin. Meine Geschichtskennntnisse zeigen mir andererseits, daß dieser Pluralismus nichts Neues ist, ja daß es ihn schon seit der Zeit der Väter gibt: eine gewisse Divergenz in den Einstellungen Ketzern und Schismatikern gegenüber bedeutet noch keinerlei ekklesiologische oder doktrinären Relativismus. Dies bedeutete ganz einfach, daß die Kirche, in der Person der Bischöfe, denen die lehramtliche „Oikonomia“ zugeteilt ist, dazu aufgerufen ist, in jedem konkreten Fall zwischen Wahrheit und Irrtum, zwischen Gültigkeit und Ungültigkeit eines Sakramentes zu *unterscheiden*, ebenso zwischen Gegenwart oder Abwesenheit des Mysteriums des Geistes. Diese wesentliche Aufgabe der „Unterscheidung“ ist natürlich nicht nur eine Frage der Information, der Intelligenz oder einfaden des Hausverstandes: sie wird mit der Hilfe des Heiligen Geistes erfüllt, der ihr ihren authentischen Charakter und ihre tatsächliche geistige Bedeutung verleiht.

Ich glaube, daß sich eine gewisse Unterscheidung innerhalb der orthodoxen Kirche bereits vollzogen hat, was die bemerkenswerten Ereignisse dieser letzten fünfzehn Jahre betrifft. Die Ergebnisse sind nicht nur positiv. Wir wissen tatsächlich alle, daß diese Ereignisse - und in erster Linie das II. Vatikanum - nicht nur zur Annäherung zwischen Katholiken und Orthodoxen geführt haben. Im gleichen Augenblick, in dem wir den großen symbolischen Gesten des Papstes und des Patriarchen beiwohnen, erschüttert eine große Krise die römisch-katholische Welt. Die unmittelbaren Ergebnisse dieser Krise – Ergebnisse theologischer, liturgischer und geistiger Art – haben uns eher voneinander entfernt als einander näher gebracht. Ich möchte jedoch gerne zugeben, daß auch die Orthodoxen ihrerseits teilweise für diese anhaltende „Entfremdung“ verantwortlich sind: die jüngsten Verheerungen der Säkularisierung unter den Christen des Okzidents hätten vielleicht besser eingeschränkt werden können, wenn die Orthodoxie expliziter und einheitlicher als Zeuge aufgetreten wäre und wenn natürlich das Schisma nicht existiert hätte. Ich weiß auch, daß genau in diesem

Punkt die Bedeutung einer Annäherung auf theologischem Gebiet zwischen Katholiken und Orthodoxen liegt, einer Annäherung, die vor allem in der Gegenwart von unverantwortlichen Initiativen nur kompromittiert werden kann, wie von der unerlaubten Praxis der Interkommunion und durch einen gewissen ökumenischen Lärm, der den falschen Eindruck einer bereits vollzogenen Einigung vermittelt.

Ich glaube, in dessen Bemerkungen eine gemäßigte orthodoxe Haltung zum Ausdruck zu bringen, die – soweit ich das beurteilen kann – der einer großen Mehrheit von Theologen und Männern der Kirche entspricht. Könnte sich diese Einstellung in absehbarer Zukunft ändern? Würde die orthodoxe Meinung positiv reagieren, falls der Standpunkt, demzufolge „es keinerlei Hindernis für die Wiederaufnahme der völligen kanonischen und sakramentalen Kommunion mit der Schwesterkirche des Orients“ gibt, von Rom aus *urbi et orbi* bestätigt würde? Selbst dann würden die Orthodoxen sicherlich Erklärungen verlangen und Probleme aufwerfen, die in der Linie derer liegen, die ich in den vorhergehenden Absätzen aufgeworfen habe. Gehen diese Probleme auf Vorurteile zurück, die uns daran, hindern, die Evidenz einer bereits existierenden Einheit im Glauben festzustellen? Wenn das der Fall ist, mit welchen Mitteln können die Zweifel beseitigt und der Weg zur Einheit wahrhaft geöffnet werden? Ich habe im Vorhergehenden eine Idee aufgegriffen, die seitens der Orthodoxen sicherlich positiv aufgenommen würde. Wenn der Glauben tatsächlich bereits einer ist, müßten die formellen Schritte, die mit denen verglichen werden können, die zur Aufhebung des Kirchenbanns von 1054 geführt haben, die aber diesmal alle lokalen orthodoxen Kirchen betreffen würden, rasch einen neuerlichen Schritt, der entscheidend wäre, ermöglichen: die Anerkennung des Konzils von 879-880 als achttes ökumenisches Konzil. Es wäre dies keine symbolische Geste, sondern ein tatsächlicher Schritt der Kirche, der eine wahrhaftige Kommunion zwischen den beiden Kirchen ermöglichen würde.

Schlußfolgerungen

Das Werk der Einheit mag den Weg nehmen, den ich vorschlage, oder man mag eine andere Formel finden, es ist jedenfalls klar, daß ein fortgesetzter theologischer Dialog notwendig ist, um das gesuchte Ziel zu erreichen. Die Organisation dieses Dialogs stößt auf Schwierigkeiten, die an die allgemeinen Bedingungen gebunden sind, welche das Leben innerhalb der beiden Kirchen charakterisieren, vor allem aber sind sie an ihre sehr verschiedenen kanonischen Strukturen gebunden. Auf katholischer Seite ermöglicht der Zentralismus die rasche Einsetzung von autorisierten und kompetenten Organen für den Dialog mit den Orthodoxen. Darin besteht gewiß ein Vorteil, obwohl die Orthodoxen immer dazu neigen, diese römischen Organe zu verdächtigen, gleichzeitig auf mehreren Klavieren zu spielen, die inneren Teilungen der Orthodoxie zu manipulieren, um nicht zu einer wahren Einigung im Glauben zu gelangen, sondern einfach zu einer De-facto-Anerkennung des römischen Primats. Diese traditionsreichen Befürchtungen – die das römische Sekretariat für die Einigung so oft zu zerstreuen sucht – müßten ein für alle Mal durch die Aufgabe einer Geisteshaltung beseitigt werden, die die Orthodoxen „Uniatismus“ nennen, als auch durch eine ernste Haltung den ekklesiologischen und theologischen Problemen per se gegenüber. Ein anderes sicherlich ernstzunehmendes Hindernis für einen fruchtbaren theologischen Dialog: die allgemeine Atmosphäre des theologischen Denkens im Okzident heute. Abgesehen von einer sehr kleinen Gruppe von Spezialisten wird die historische Wirklichkeit der Orthodoxie entweder ignoriert oder mit sogenannten „überholten“ Werten assoziiert. Ich glaube, daß die Orthodoxen im Okzident und vor allem die junge amerikanische orthodoxe Kirche in diesem Punkt ein wichtiges Zeugnis abzulegen haben, indem sie die dynamischen Möglichkeiten der Orthodoxie der heutigen Zeit aufzeigen und so einen Beitrag zur Lösung der Glaubenskrise des Christentums im Okzident leisten.

In der orthodoxen Welt selbst ist die Krise anderer Art, jedoch nicht weniger schwerwiegend. Die meisten orthodoxen Kirchen kämpfen um das Überleben in feindseligen Gesellschaften, jedoch selbst angesichts dieser Gefahr, von der sie gemeinsam betroffen sind, schaffen sie es nicht, ihre kleinlichen Teilungen, ihren Nationalismus und das daraus resultierende Chaos zu überwinden.

Die orthodoxe Ekklesiologie schließt die Idee aus, daß eine lokale Kirche universale Jurisdiktion besitzen könne, sie schließt jedoch keinesfalls die eines Zentrums aus, in dem sich ständig die Konziliarität der Kirche zeigen würde. In der byzantinischen und nachbyzantinischen Zeit war die Konziliarität ein konstantes Element im kirchlichen Leben: rund um den Patriarchen von Konstantinopel waren Konzile, welche die Oberhäupter oder Vertreter der lokalen Kirchen versammelten, relativ häufig. Heute braucht die orthodoxe Kirche ein ständiges Büro, in dem alle Kirchen vertreten sein müßten. Es ist na-

türlich, daß dieses Büro unter der Ägide des ökumenischen Patriarchats stehen müßte, sein internationaler Charakter ist aber eine wesentliche Bedingung des Erfolges. Innerhalb des orthodoxen Episkopates besitzt der Stuhl von Konstantinopel einen „petrinischen“ Primat (der natürlich nach göttlichem Recht an keinen besonderen Ort gebunden ist). Ich sage sehr wohl „petrinisch“ – selbst wenn diese Eigenschaft für den Fall einer Einigung wieder an den Bischof von Rom gehen sollte, denn Petrus allein ist der „erste“ Apostel und es gibt demnach keinen anderen Primat als den des Petrus. Aber dieser Primat muß, um der Kirche von Nutzen zu sein, im Dienste aller stehen und die Möglichkeit besitzen, fruchtbringend zu wirken, die Gedanken und die Meinungen aller Kirchen zu reflektieren, die Meinungsverschiedenheiten in Bahnen auf gemeinsame Lösungen hinzulenken. Der ständige beratende Organismus würde ihr diese Mittel zur Verfügung stellen. Der relative Erfolg der pan-orthodoxen Konferenz dieser letzten Jahre zeigt, daß das Projekt in die Tat umgesetzt werden kann, selbst unter den schwierigen Bedingungen der internationalen Spannungen. Dies ist also der zu verfolgende Weg, um zu einer authentischen Erneuerung der historischen Orthodoxie zu gelangen, aber auch, um einen wirklich repräsentativen Dialog mit Rom zu machen. 